L'*Āryāśataka* D'APPAYYADĪKṢITA

STANCES DE DÉVOTION À ŚIVA

PAR

PIERRE-SYLVAIN FILLIOZAT

EXTRAIT DU JOURNAL ASIATIQUE

(Année 1965)

PARIS

IMPRIMERIE NATIONALE

SOCIETÉ ASIATIQUE
rue Mazarine, nº 3, Paris (vIe)

LIBRAIRIE ORIENTALISTE PAUL GEUTHNER
rue Vavin, nº 12, Paris (vIe)

MDCCCCLXV

L'*Āryāśataka* D'APPAYYADĪKṢITA

STANCES DE DÉVOTION À ŚIVA

PAR

PIERRE-SYLVAIN FILLIOZAT

Appayyadīkṣita est un des noms les plus célèbres dans la littérature sanscrite du XVI^e^ siècle. Mais il existe d'autres auteurs du même nom (voir par exemple le *New Catalogus catalogorum*). Or les colophons des manuscrits du présent ouvrage, l'*Āryāśataka*, disent simplement qu'il a été composé par « Appayyadīkṣita, ornement frontal de la famille Bharadvāja » et ne donnent pas d'indications concernant les noms des parents, des maîtres, etc., de l'auteur. L'on n'a donc pas la certitude qu'il s'agisse du grand Dīkṣita. Ce dernier appartient bien au même Bharadvājakula, mais il a pu avoir des homonymes dans sa propre famille et les manuscrits de ses ouvrages ont généralement des colophons beaucoup plus caractéristiques. M. V. Raghavan exprime le doute dans son commentaire et distingue deux auteurs dans son *New Catalogus catalogorum*. N. A. Gore est tenté de les identifier en considération du fait que « le grand Appayyadīkṣita, sans être un bigot, était un dévot ardent de Śiva » (Introduction, p. 14). Cependant cette famille est d'appartenance śaiva, bien qu'elle ait toléré nombre d'autres influences et même des alliances vaiṣṇava; elle a produit en plus du grand docteur du śivādvaita, un des plus illustres poètes qui se soit voué à la glorification de Śiva, Nīlakaṇṭhadīkṣita; elle peut bien compter encore parmi ses représentants un autre poète qui ait chanté le même dieu.

La littérature dévotionnelle sanscrite contient un certain nombre

d'œuvres dictées par le pur sentiment, par le jaillissement direct de la dévotion de leurs auteurs, telle la *Mukundamālā*, son chef-d'œuvre. Nombre d'autres de ces poèmes de dévotion, cependant, perdent par leur richesse même de pensée le caractère simple et direct des premiers. L'*Āryāśataka* est l'œuvre d'un pandit profondément possesseur de la culture traditionnelle sanscrite; il a un arrière-plan de longues spéculations religieuses ou philosophiques. Mais il séduit par son ton réaccordé aux simples mouvements de la sensibilité, parce que son auteur s'est fait plus humble pour le composer. S'il évite l'abstraction, il n'est pourtant pas de la même veine directe que la *Mukundamālā*. Ces stances sont d'une composition recherchée; elles reposent sur de fins jeux d'esprit fort élaborés. Elles sont dictées par le sentiment, mais la tradition du *kāvya* les commande aussi pour une grande part. C'est l'œuvre d'un pandit poète qui, pour exprimer sa dévotion et l'exalter, utilise les ressources de son art et tout ce que lui dicte son goût.

On remarque tout d'abord l'esprit et l'humour. Les jeux de mots sont nombreux. Les jeux de raisonnement sont particulièrement recherchés. Les Tamouls ont beaucoup goûté et cultivé l'humour de l'argumentation. Ce dévot qui demande au dieu la grâce, emploie tous les procédés caractéristiques du serviteur demandant une faveur à un maître, de l'enfant priant un père, d'un accusé défendant une cause, ou même d'une femme qui a quelque chose à obtenir d'un homme. C'est chaque fois pour le poète l'occasion d'un jeu d'esprit, d'un calembour, voire d'une raillerie à l'égard de la forme personnelle du dieu. Le dévot pour plier le dieu à la forme de son argumentation, le figure tantôt comme un père humain, comme un maître ou un roi, etc. Mais il ne perd pas de vue ses caractéristiques divines, et il les exploite à son profit, confondant les plans divins et humains. Comme le *vaiyākaraṇa* qui, pour établir la validité d'un point, cherche un *jñāpaka* dans la formulation des *sūtra*, le poète cherche dans des paroles, des traits de la légende ou de la personne merveilleuse du dieu, des signes de la possibilité de l'obtention de la grâce pour lui.

Si dans la première moitié de l'ouvrage, le dévot se présente en plaignant, voire en victime d'une injustice, le dieu étant l'accusé, dans la deuxième partie, il retourne la plainte contre lui-même. Il blâme son esprit et ses sens de leurs fautes, de leurs attachements aux objets du monde. Il les exhorte au renoncement et au culte de Śiva. Puis il dirige un moment de nouveau son humour contre l'indifférence du dieu. Enfin il conclut par un acte de pure dévotion qui est en même temps une simple démarche poétique, un acte d'admiration par la poésie à l'égard de la forme personnelle de Śiva. La théorie sanscrite dit que la poésie sort des *vāsanā*,

du fond de sensibilité formé depuis les vies antérieures, qui dort à l'état normal, mais que le poète a le pouvoir d'éveiller. Or le dévot dit lui-même ici qu'il trouve l'image de Śiva dans ce fond de sa sensibilité, qu'elle est une de ses *vāsanā* (stance 91). Ainsi cette image, son admiration de poète, son amour sortent du même fond de son être. Cette description de l'image divine, qui est faite dans les dernières stances, suggère le rasa *adbhuta*, la saveur du merveilleux, le sentiment d'admiration. Elle suggère aussi le rasa *śānta*, le sentiment de la paix dans la contemplation du dieu. Comme conclusion à son ouvrage le dévot demandera simplement au dieu de le maintenir dans cet état heureux de contemplation et de paix.

Ce qui ordonne la succession de ces stances, c'est en quelque sorte l'évolution des sentiments du dévot. L'agitation d'esprit, impatience d'obtenir la grâce, inquiétude de se la voir refuser, douleur de l'existence en ce monde, dénuement, sentiment de n'avoir aucun recours, caractérise le dévot tout au long de son argumentation initiale avec le dieu. Puis, quand il se retourne contre lui-même, son sentiment de dénuement prend le pas. Une sorte d'abattement succède à l'agitation. Le dévot se fait le plus humble. Il s'adresse à la pitié du dieu. Il se livre enfin totalement au dieu. Dans la dévotion, il trouve la paix. L'ouvrage finit dans la sérénité de l'attente paisible.

Ce que le dévot demande au dieu, c'est la délivrance. Il n'emploie jamais le terme *mokṣa*, mais dans la stance 4 par exemple, il parle de la destruction du cours des naissances. Il est remarquable cependant que la délivrance n'est jamais ici représentée sous sa forme abstraite, mais sous la forme concrète du contact avec le dieu. Elle est conçue comme l'obtention de la similarité avec le dieu pourvu de ses qualifications telles que la forme de type humain avec le corps partagé avec l'épouse, ou avec cinq têtes, avec la tache bleue du poison sur le cou, avec la Lune et la Gaṅgā dans le chignon de tresses, avec l'entourage de serpents et de diables, etc. La forme que le dévot envisage le plus souvent au cours du poème est celle d'Ardhanārī, à titre secondaire Bhikṣāṭana, Naṭarāja, Bhairava, Kālāntaka, etc. Il est remarquable aussi qu'il n'est pas question d'étapes à franchir pour atteindre le but suprême. Le dévot demande cette forme concrète de la délivrance, sans intermédiaires et dans l'immédiat. Le moyen de l'obtenir est la grâce du dieu seule. Cette grâce peut être chez le dieu un mouvement d'amour ou de pitié à l'égard du dévot. Elle peut être aussi un mouvement de colère. Le dévot préfère la colère et le châtiment du dieu à son indifférence. Car c'est de l'indifférence du dieu qu'il souffre le plus. Il suffit qu'il obtienne un regard, la moindre marque d'attention, qu'il dégage le moindre signe d'une relation avec lui, pour voir son but réalisé.

Toute l'argumentation du dévot vise principalement à créer une connexion, attirer un regard, secouer cette indifférence. Il est divers moyens d'obtenir la grâce : le culte du dieu, les pénitences qu'ont pratiquées les saints, la louange, etc. Le dévot s'y arrête peu. Seule la dévotion compte et quand il sera à bout de ressources, au plus fort du sentiment de sa faiblesse, il demandera au dieu de lui donner la *bhakti* (stance 88).

Cet *Āryāśataka*, ou *Śivāryāśataka*, titre donné par les colophons de quelques manuscrits, a été édité par N. A. Gore, avec un commentaire sanscrit de V. Raghavan (Poona, 1944). Nous avons suivi le texte établi par cette édition. Nous avons joint à notre traduction des notes sous forme de commentaire, qui reprennent pour une grande part des explications ou remarques de M. V. Raghavan, ajoutant des précisions afin de montrer comment nous avons compris ces stances, leur succession et leur esprit. Enfin M. N. R. Bhatt nous a fourni de précieuses explications.

TEXTE

1. Dayayā yadīyayā vāñ navarasarucirā sudhādhikodeti /
śaraṇāgatacintitadaṃ taṃ śivacintāmaṇiṃ vande //
2. śirasi sitāṃśukalādhyaṃ karuṇāpīyūṣapūritaṃ nayane /
smitadugdhamugdhavadanaṃ lalanākalitaṃ mahaḥ kalaye //
3. ante cintayate yattattāmetīti ca tvayā gaditam /
śiva tava caraṇadvandvadhyānānnirdvandvatā citram //
4. drutam uddhara hara saṃhara saṃhara bhavavairiṇaṃ tv atitvarayā /
bhava bhavato'pi bhavo'yaṃ ripur etan ninditaṃ jagati //
5. cetasi cintaya vāmāṃ vā māṃ vā na dvidhā sthitasyāham /
iti yadi vadasi dayābdhe vāmārdhe sā tavāpy asti //
6. mitrakalatrasutādīn dhyāyasy aniśaṃ na māṃ kṣaṇaṃ jātu /
yadi kupyasi mayi dīne tulayāmi tvāṃ kathaṃ saha taiḥ //
7. matkṛtaduṣkṛtaśāntir viṣavahnijalādiyātanayā /
yadi niścayastavāyaṃ preṣaya garalāgnigaṅgaughān //
8. bhogaṃ vihāya yogaṃ sādhaya dāsye tavāpi parabhāgam /
mama kiṃ na vāvakāśas tvadbhūṣābhogināṃ madhye //
9. lalanālolavilokanajitam ity avamanyase kathaṃ māṃ tvam /
tvayi jāyārdhaśarīre śiva śiva nālokanānubhavaḥ //
10. smaraṇādanupadam īdṛgvismṛtiśīlo na vallabho'si mama /
utpādyāśāṃ bhaṅktur lagnā vṛttis tavaiveyam //
11. putraḥ pitṛvat putrī mātṛvad itthaṃ mamātra ko doṣaḥ /
aham api bhogāsaktaḥ prakṛtir jātā viṣādavatī //
12. vapurardhaṃ vāmārdhaṃ śirasi śaśī so'pi bhūṣaṇaṃ te'rdham /
mām api tavārdhabhaktaṃ śiva śiva dehe na dhārayasi //
13. stanapaṃ śiśuṃ tvadīyaṃ pālaya sāmba drutaṃ na pāsi yadi /
jagataḥ piteti gītaṃ yātaṃ nāmeti jānīhi //
14. mātari hitvā bālaṃ kāryākuladhīḥ pitā bahiryāti /
śiva bata śaknoṣi kathaṃ svāṅgānmanmātaraṃ moktum //
15. guṇahīnatāṃ tanūje mayi dṛṣṭvā kiṃ parityajasy evam /
ucitaṃ guṇinas tv etan nirguṇarūpasya te'nucitam //
16. kāmakrodhakaṭābhyāṃ madajaladhārāṃ niraṅkuśe sravati /
matkṛtaduṣkṛtakariṇi prakaṭā pañcāsyatā te'stu //
17. tvaddhīnaṃ māṃ dīnaṃ dṛṣṭvā viṣayātirāgasaṃbaddham /
dhāvaty akīrtir eṣā nāthaḥ śakto'py udāsīnaḥ //

18. aribhir jitair aśaktair vijnāpyaṃ sevakaiḥ prabhor nītiḥ /
viṣayair jito'smi śambho tava yac chlāghyaṃ tadāracaya //

19. saṃrakṣyate svadāsair yadyadvastu prabhor abhīṣṭataram /
dāsastaveṣṭakāmaḥ kāntāṃ kanakaṃ kathaṃ tyajeyam aham //

20. pāpī pāpaṃ sukṛtī sukṛtaṃ bhuṅkte mamātra kiṃ nu gatam /
ity audāsyam ayuktaṃ bhṛtyākīrtiḥ prabhor eva //

21. vikale'tidīnacitte viṣayāśāmātradhāriṇi nitāntam /
mayi roṣataḥ kiyatte vada vadā śambho yaśo bhāvi //

22. svagṛhe bhuvanatritaye yogakṣemṇe mukhāni catvāri /
matprativacanaṃ hi vinā pañcānavadanasya kutra gatiḥ //

23. tava ko'haṃ tvaṃ mama kaḥ pañcasv evaṃ vicārayasveti /
brūṣe dīnadayābdhe pañcamukhatvaṃ tvayi vyaktam //

24. yācasvānyaṃ dhaninaṃ bhavitā tava ko digambarāl lābhaḥ /
māṃ mā pratārayaivaṃ khyātaḥ śrīkaṇṭhanāmāsi //

25. vasanāśanapradātari mayi jīvati kiṃ samākulas tvam iti /
dohāya mocyamāno vatsaḥ kiṃ na tvarāmayate //

26. pātakarāśiritīdaṃ tvayābhidhānaṃ śrutaṃ na taddṛṣṭam /
taddarśanakutukaṃ yadi māṃ draṣṭuṃ kiṃ vilambase deva //

27. pātakarāśirasi tvaṃ paśyāmyata eva nāham iti vadasi /
pātakarūpājñāne śiva tava sarvajñatābhaṅgaḥ //

28. pāpaṃ pāpam itīdaṃ karoṣi śiva kiṃ mudhā budhān bhrāntān /
tatsatyaṃ cenna kathaṃ tvayānubhūtaṃ na dṛṣṭaṃ vā //

29. pāpe lokānubhavaḥ sa eva mānaṃ mamāpy ananubhūte /
na hi parakīyānubhavaḥ jñātuṃ śakyaḥ pareṇāpi //

30. lokābhinnaḥ so'haṃ vaktuṃ vākyaṃ hy upakramas tava cet /
siddhā manorathā me tvattaḥ kasyāpi lokasya //

31. ativalganaṃ mamaitanmūḍhatvaṃ yady api prabhoḥ purataḥ /
dīnaḥ karomi kiṃ vā madviṣaye ko nivedayati //

32. laghur asi kiṃ tvayi dayayā mā mā maṃsthāḥ śiveti sahasā tvam /
bhāro bhuvo'smi dhṛtvā svakare tulayāśu māṃ śambho //

33. sasye tṛṇe ca vṛṣṭiṃ tulyāṃ devaḥ sadaiva vidadhāti /
devo mahān bata tvaṃ gurulaghuvārttāṃ kathaṃ kuruṣe //

34. diṣṭoddiṣṭaṃ dāsyāmyanyanneṣṭaṃ yadi sphuṭaṃ vākyam /
dattā kathaṃ tvayāsāvajarāmaratā mṛkaṇḍujaneḥ //

35. nādattaṃ prāpnotīty etad vākyaṃ pratāraṇāmātram /
upamanyunā kadā vā kasmai dugdhodadhir dattaḥ //

36. prabalataronmādāḍhyaṃ tvām apy agaṇayya dhāvamānaṃ ca /
macceto'pasmāraṃ niyamaya śambho padābhyāṃ te //

37. āśāpiśācikā māṃ bhramayati parito daśasvapi diśāsu /
svīye piśācayarge sevāyai kiṃ na yojayasi //

38. yakṣādhīnāṃ rakṣāṃ tryakṣa nidhīnāṃ kuto nu vā kuruṣe /
sākṣān manuṣyadharmāpyahaha kathaṃ nu vismṛtir mama te //

39. dhanade sakhitvam etat tava yattatrāsti vismayaḥ ka iva /
mayi nirdhane tadāstāṃ trijagati citraṃ kiyadbhāvi //

40. sakhitārūpanidhānaṃ vittanidhānaṃ dvidhā dhanaṃ tava yat /
naikakare nṛpanītis tatrānyataraṃ nidhehi mayi //

41. pālaya vā māṃ mā vā mattanubhūtā tu pañcabhūtatatiḥ /
poṣyāvaśyaṃ bhavatā bhavitā no cenna bhūtapatiḥ //

42. atikomalaṃ manas te munibhir gītaṃ kuto'dhunā kaṭhinam /
manye viśāśanārhaṃ kaṭhinaṃ cetas tvayā vihitam //

43. māṃ draṣṭum aṣṭamūrte karuṇā te'dyāpi kiṃ na vollasati /
bhikṣāprasaṅgato vā kiyatāṃ no yāsi sadanāni //

44. vittādhipaḥ sakhā te bhāryā dehe tavānnapūrṇākhyā /
ūrīkṛtaṃ na dūrīkuruṣe bhikṣāṭanam apīśa //

45. nāṅgīkṛto mayā tvaṃ tata eva na darśanaṃ mama tavāsti /
iti nottaraṃ pradeyaṃ śiva śiva viśveśanāmāsi //

46. yadi dehageharūpaṃ dadāsi deśādhikārakāryaṃ me /
rasanākhyalekhapatre sudṛḍhāṃ kuru nāmamudrāṃ te //

47. rasanoktaṃ kuru sarvaṃ śiva tava nāmādhimudritāstīyam /
gaṇayasi mudrāṃ na hi cet prabhutocchinnā tavaiva syāt //

48. atyāṭinaṃ karālaṃ bhikṣāyuktaṃ kapālaśūlakaram /
maddāridryaṃ bhairavarūpaṃ kuru cārdhacandrayutam //

49. dāridryacaṇḍaraśmau pratapati kedāravac ca mayi śuṣke /
jaladharatāyāṃ satyāṃ tvayi śiva nādyāpi samupaiṣi //

50. dāridryākhyamanobhūḥ klībaṃ ceto'pi mohayaty aniśam /
enaṃ līnaṃ kartuṃ dhanyaḥ ko'nyas tvadanyo'sti //

51. bhālānalākṣiyuktas trijagati nānyo madanya iti /
garvaṃ mā vaha yāvad dāridryāgniḥ kapāle me //

52. cetaḥ kuru mā kalahaṃ tava vaiklavye'pi śambhunā prabhuṇā /
na vadati yadyapi bhartā tavopakartā sa evāsti //

53. ayi citta vittaleśe sahajapremṇā kiyan nu lubdham asi /
na tathāpi tadviyogaḥ kevalamāste śivenāpi //

54. cetaḥkīra vihāraṃ parihara paritaḥ svayaṃ prayatnena /
atturṇ kālabiḍālo dhāvati śivapañjaraṃ praviśa //

55. cetaḥsadāgate tvaṃ pratyāśāvātyayānugatamūrtiḥ /
mā vaha viṣayāraṇye līno bhava saccidākāśe //

56. cetaḥ śṛṇu madvacanaṃ mā kuru racanaṃ manorathānāṃ tvam /
śaraṇaṃ prayāhi śarvaṃ sarvaṃ sakṛdeva so'rpayitā //

57. bhrātaḥ śṛṇu macceto mā naya kālaṃ tv itas tato bhramaṇāt /
kālakṣepecchā ced avalambaya kālakālaṃ tvam //

58. ayi cetovihaga tvaṃ viṣayāraṇye bhramann asi śrāntaḥ /
viśrāmakāmanā cec chivakalparuhe ciraṃ tiṣṭha //

59. cetomadhukara dūraṃ dūraṃ kamalāśayā kuto yāsi /
dhyānād anupadaṃ etacchivapadakamalaṃ tavāyāti //

60. cetaścakora tāpaṃ bhūpaṃ saṃsevya kiṃ vṛthā yāsi /
yadi candrikābhilāṣo nikaṣā bhava candracūḍasya //

61. cetaḥkuraṅga gīte raktaṃ cetas tavāstv anavagīte /
bhagavadgītāgīte nagajākalite tadāracaya //

62. rasane nindāvyasane paiśunye vā na vāgmitāṃ yāhi /
tripurārināmamālāṃ jitakālāṃ śīlayāśu tvam //

63. rasane rasān samastān rasayitvā tadvivecane kuśalā /
asi tadvadāśu paśyeḥ śivanāmnaḥ ko raso'yam iti //

64. śivanāmasallatāṃ tvaṃ rasanāpallava kadāpi na vihātum //
yadi vāñchase tadā mā komalatāṃ sarvathā jahihi //

65. hālāhalasya tāpaḥ śaśinā gaṅgāmbunā na yadi yāti /
śiva mā gṛhāṇa bhujagān madrasanāpallave svapihi //

66. locana ko'bhūl lābhaḥ sarvān eva dvilocanān vīkṣya /
dṛṣṭas trilocanaś cet saphalaṃ janmaiva te bhāvi //

67. nālokate yadi tvāṃ mannetraṃ kṛṣṇam astu mukham asya /
svāṃ tryakṣa dakṣatāṃ me darśaya nayanāvalokasya //

68. tvaṃ locanāndhakāre draṣṭuṃ vastv andhakārabhinnaṃ kim /
vāñchasy anena saṅge'dṛśyam apīdaṃ tvayā dṛśyam //

69. śravaṇa sakhe śṛṇu me tvaṃ yadyapi jāto bahuśruto'sti bhavān /
śabdātītaṃ śrotuṃ śivamantrāt ko'paro mantraḥ //

70. ghrāṇa prāṇasakho me bhavasi bhavān pārthivo'sti kimu vānyat /
śivapadakamalāmode modaṃ gantāsi yadi śīghram //

71. rāmāsparśasukhe te nitarāṃ bho vigrahāgraho'sti yadi /
āliṅgayārdharāmaṃ rāmābhinnaḥ svayaṃ bhavasi //

72. vigraha vigraham eva tvaṃ kuru devena nāmunā sakhyam /
rucir apy asmin śambhau janayaty aruciṃ svadehe'pi //

73. saṃmīlayāśu rāmāṃ tvadvāmāṅgānmayā samaṃ śambho /
jātaṃ mamāpi yasmād duḥkhenārdhaṃ śarīram idam //

74. aparādhakāriṇaṃ māṃ matvā śambho yadi tyajasy evam /
vyādhaḥ śirasi padaṃ te dattvā na jagāma kiṃ muktiṃ //

75. pārthaḥ kalahaṃ dhanuṣā tāḍanam api mūrdhni te na kiṃ kṛtavān /
tatrāpi te prasannaṃ cetaḥ sanne mayi kuto na //

76. tvayi tuṣṭe ruṣṭe vā śiva kā cintā svaduḥkhabhaṅge me /
uṣṇaṃ vānuṣṇaṃ vā śamayati salilaṃ sadaivāgnim //

77. doṣākare dvijihve ratimatiśayitāṃ karoṣi yadi śambho /
aham asmi tathā vitathā kuruṣe māṃ dṛkpathātītam //

78. ceto madīyam etat sevācaurye yadi prasaktaṃ te /
daṇḍaya nitarāṃ śambho sarvasvaṃ luṇṭhayaitasya //

79. saḍanaṃ pratyāgamanaṃ kuśalapraśnoktir astu dūratare /
ālokane'pi śambho yadi saṃdehaḥ kathaṃ jīve //

80. āvāhitaḥ svabhaktais tvarayaivāyāsi sarvapāṣāṇe /
cittopale madīye he śiva vastuṃ kuto'sy alasaḥ //

81. vṛṣabhe paśau dayā te kiyatī śambho paśupriyo'si yadi /
viṣayaviṣāśanato'haṃ paśur evāsmīti māṃ pāhi //

82. tvayi dṛṣṭvaudāsīnyaṃ tatspardhāto vivardhate dainyam /
mayi taj jetuṃ tvarayā preṣaya nikaṭe'sti yat sainyam //

83. paripālayāmy ahaṃ tvāṃ nikaṭena mayā kim asti te kāryam /
maivaṃ dūre ramaṇe subhṛtāpi na modate sādhvī //

84. katikativāraṃ jananaṃ tava no jātaṃ na matsmṛtiḥ kvāpi /
iti kupito'si yadi tvatpadayor nidadhāmi mūrdhānam //

85. śiva śaṅkara smarāre kiṃcitpraṣṭavyam asti tat kathaya /
vāncanam eva karişyasi kiṃ vā kālāntare prītim //

86. yo yan na vetti duḥkhaṃ karma sa tasmin niyojayatu śambho /
bhikṣāduḥkhaṃ jānaṃs tatra kathaṃ māṃ niyojayasi //

87. kākūktir mukhadainyaṃ śiva me bāṣpas tathāśrusaṃpātaḥ /
tvayyekasmin puruṣe sarvamidaṃ niṣphalaṃ bhavati //

88. śiva dehi me svabhaktiṃ tṛṣṇā svayam eva yāsyati tato me /
patimanyatra viṣaktaṃ dṛṣṭvā kāntā na kiṃ tyajati //

89. guṇahīno'pi śivāhaṃ tvatkaramukto'pi tatpadaṃ yāsye /
bhraṣṭo'pi bhūpahastād guṇato'pi śaro yathā lakṣyam //

90. bhaktajaneṣv anuraktaṃ dharaṇīdharakaṇyayā pariṣvaktam /
prakhyātanāmadheyaṃ jayatitarāṃ bhāgadheyaṃ me //

91. phaṇikuṇḍalaṃ vahantī śravaṇe tāṭaṅkam apy aparabhāge /
sitaśoṇakāntiyuktā kācin madvāsanā jayati //

92. āliṅgito'pi savye śampātatyā śivaḥ prakṛtito'yam /
karuṇāmbupūrṇagarbhaḥ kaścid dhārādharo jayati //

93. jaṭilaṃ śiraḥpradeśe niṭile kuṭilaṃ gale tathā nīlam /
hṛdayīkṛtādribālaṃ vilasati kālaṃ jayat tejaḥ //

94. dhanur ekatra pināka saśaraṃ bibhrat tathāparatrāpi /
śaramaikṣavaṃ ca cāpaṃ kiṃcit tat prema me jayati //

95. vāñchitavitaraṇaśīlaṃ vicitralīlaṃ nirālavālaṃ ca /
lalanālataikatānaṃ kalaye śivakalpabhūmiruham //

96. parihṛtadurjanatimiraṃ nagajānandaikasindhuvṛddhikaram /
nanditabhaktacakoraṃ vande candrodayaṃ kaṃcit //

97. nikhilanigamaikadugdhāṃ dānavidagdhāṃ śukādimunidugdhām /
vapuṣā sadaiva mugdhāṃ kalaye śivakāmadhenuṃ aham //

98. nityaprabhābhirāmaṃ vidalitakāmaṃ sadārdhadhṛtabhāmam /
hṛdi komalaṃ nikāmaṃ śrīśivacintāmaṇiṃ vande //

99. nirvyādhi me śarīraṃ nirādhi cetaḥ sadā samādhiparam /
kuru śarva sarvadā tvaṃ nānyaṃ kāmaṃ vṛṇe kaṃcit //
(kuru bahuśāstrābhyāsaṃ sādhaya yogāṃś ca tena sulabho'ham /
katham atra nāyamātmetyādi śṛṇvanmanaḥ kuryāt //)

100. āryāpateḥ padābje nihitaṃ śatapadyapatramayapuṣpam /
āryāśataṃ sukṛtināṃ hṛdayāmodaṃ sadā vahatu //

TRADUCTION ET COMMENTAIRE

1. Sa pitié soulève la parole qui plaît par neuf saveurs et surpasse le nectar, tout objet de pensée chez son dévot est par lui donné, je salue ce *cintāmaṇi*, Śiva.

Ceci est le traditionnel *maṅgalaśloka*, vers destiné à attirer le bon augure. L'idée est analogue à celle du célèbre maṅgala du *Raghuvaṃśa* : « pour recevoir la parole et le sens, je salue ceux qui sont unis comme la Parole et le sens, les parents du monde, Pārvatī et Parameśvara ». L'enfant normalement reçoit la parole de ses parents éducateurs. Mais le poète Kālidāsa désire la recevoir de ces parents divins, parce qu'il désire posséder le langage poétique. De même ici l'auteur s'adresse à Śiva pour obtenir le don poétique. Et la suite de l'ouvrage nous montrera que c'est Ardhanārī, Śiva et Pārvatī mêlés en un seul corps, qu'il envisage. Cependant son poème est une démonstration et une exaltation de la dévotion. Aussi s'adresse-t-il en dévot au dieu envisagé dans sa qualité de dispensateur de la grâce. Une assimilation du dieu au joyau fabuleux qui satisfait tous les désirs traduit cette qualité. La parole poétique a neuf *rasa*, saveurs des émotions décrites. C'est pourquoi le poète la dit supérieure au nectar qui n'a qu'une seule saveur.

2. J'envisage un éclat de lumière où se mêle une femme, dont la tête est ornée du croissant de l'astre aux rayons blancs, dont les yeux sont pleins du nectar de la pitié, dont le visage est adouci par le lait d'un sourire.

Cette stance est en somme la *pratijñā*, l'annonce de l'objet de l'ouvrage. Le dévot envisage Ardhanārī comme le fait entendre l'épithète *lalanākalitam*. Cependant les trois autres épithètes qui réfèrent par des métaphores à des objets blancs, s'appliquent à la portion Śiva à qui les cendres donnent une couleur blanche. L'éclat de Pārvatī en effet est dit sombre, ou rouge, couleur de l'éclair (cf. 90, 91). Dans la forme combinée, c'est donc principalement à Śiva que le dévot s'adresse.

3. Toi-même as dit qu'à l'instant de la fin ce qui est dans l'esprit se réalise. Śiva, que, de la représentation dans l'esprit du couple de tes pieds, résulte l'insensibilité aux couples, je m'en émerveille.

Śruti et *smṛti* sont considérées comme émanant de Śiva, comme étant son ordre. Cette règle énoncée par Śiva est communément appelée *tatkratunīti*. Elle est énoncée par *Chāndogya* 3, 14, 1, par la *Gītā* 8, 6. Elle est illustrée par l'histoire d'Ajāmila, *Bhāgavata* 6, 1-2. L'« insensibilité aux couples » (*nirdvandvatā*) est pour le délivré l'état dans lequel il n'y a plus d'expériences des couples de contraires, souffrance et plaisir, chaud et froid, etc. Ce jeu d'esprit du dévot vise en

fait à faire entendre que les pieds de Śiva sont un instrument de la délivrance et que la délivrance est en quelque sorte un miracle réalisé par le dieu et que lui seul a pouvoir de réaliser. Dans tout le reste du poème le dévot demandera en somme au dieu de réaliser ce miracle pour lui. Vedāntadeśika, dans sa description de Dāmodara, Kṛṣṇa enfant attaché à un mortier (*Yādavābhyudaya*, IV, 35), avait déjà utilisé le même procédé pour montrer la grandeur du dieu chez l'enfant qu'il décrivait : « pour ceux qui voient en esprit Mukunda enchaîné, la chaîne des actes a sa rupture sans efforts; la pauvre, vieille *tatkratunīti*, honteuse, est restée dans les *āraṇyaka* ». Cela est une autre façon de dire que ce lien, parce qu'il est sur le corps de Kṛṣṇa, perd sa destination première et devient un instrument de délivrance. Par ce vers, le poète introduit la narration d'un des miracles de Kṛṣṇa : ainsi attaché l'enfant-dieu traînera le mortier derrière lui, renversera deux grands arbres et libérera deux yakṣa qui y étaient prisonniers par une malédiction de Nārada.

4. — Vite affranchis-moi, Hara, anéantis, anéantis mon ennemi « bhava » en toute hâte. Ô Bhava, de toi aussi ce *bhava* est ennemi, chose que l'univers condamne.

Le dévot demande donc au dieu de faire pour lui ce miracle, de le sortir du cours des existences. Le nom de Śiva ici choisi, Hara, est approprié par son sens « qui tire (hors du saṃsāra) ». Il l'est aussi par sa forme, car il crée une allitération avec *saṃhara saṃhara*. Répétition de ce dernier mot et allitération visent à traduire le caractère pressant de la prière. Dans *tv|atitvarayā* la particule *tu*, qui ne semble pas apporter de nuance de sens, a été choisie pour produire une autre allitération. Il y a jeu de mots sur *bhava*. Nom de Śiva, il signifie « ce de quoi l'on naît » (ŚKD), soit Śiva comme source de tout. D'autre part, il désigne le *saṃsāra*, le cours des naissances, littéralement « ce dans quoi l'on naît » (ŚKD). L'idée semble donc être la suivante : le bhava-cycle des naissances est un ennemi pour le dévot. Celui-ci prie Śiva de l'anéantir. Le dieu peut répondre par l'indifférence, prétextant qu'il s'agit d'un ennemi d'un autre que lui. Le dévot rétorque en se fondant sur la contrariété des deux sens du mot *bhava*, jeu de mots qu'il renforce d'une allitération, que le bhava-cours des existences est l'ennemi de Bhava-source de tout. Quant à la remarque finale, il semble qu'elle soit une raison supplémentaire invoquée par le dévot pour forcer le dieu à agir. Non seulement le bhava-cours des naissances est un ennemi de dieu, ce qui le met en devoir d'agir contre lui, mais encore cette inimitié est blâmable au premier chef, en ce que le bhava-cours des naissances est émané de Bhava-source de tout, en ce que c'est l'inimitié d'un fils contre son père.

5. « Occupe ton esprit, soit une femme, soit moi; je ne suis pas pour celui qui penche de deux côtés. » Tu parles ainsi, océan de compassion, mais il y a cette femme qui occupe la moitié de toi-même.

Sur plusieurs stances, le dévot va dialoguer avec le dieu, le dieu donnant les raisons du refus de sa grâce, le dévot cherchant à les réfuter. Ici le dévot joue

sur une des caractéristiques de la personne de Śiva. La conduite du dieu est encore plus indigne que celle du dévot, car celui-ci n'a que l'esprit occupé par une femme, tandis que le dieu à laissé occuper son corps aussi. Par l'invocation *dayābdhe* le dévot insiste sur l'impropriété de l'accusation du dieu : il est impropre que toi, l'être compatissant par excellence, parles ainsi.

6. « Tu ne penses qu'aux amis, à ta femme, aux enfants et autres, à moi pas un seul instant », dis-tu, et ta colère tombe sur moi, pauvre hère. Mais puis-je te mettre au même rang qu'eux?

C'est le propre des amis, etc., de faire le reproche « tu ne m'aimes pas... ». La colère du dieu qui, en disant cela, se met au même rang qu'eux est indigne de lui. Le dévot n'y répondra donc pas. S'il y répondait comme il répond à ses amis, il commettrait la faute d'abaisser le dieu à leur rang. Il se dit « pauvre hère » (*dīne*), ce qui laisse entendre : tout mon entourage m'importune continuellement de cette façon; si tu fais comme eux, je n'ai plus aucun recours.

7. « J'apaise les actes mauvais, par les supplices du poison, du feu, de l'eau. » — Si c'est là ton arrêt, envoie le poison de ta gorge, le feu de ton œil frontal et le flot de la Gaṅgā.

Le dieu se met hors de cause en se retranchant derrière la loi. La règle du châtiment est en effet d'une nécessité absolue. Le coupable doit être puni et c'est un devoir pour le roi aussi de punir (cf. *Rāmāyaṇa Kiṣkindhā*, 18, 31-32, *Manu*, 8, 316, 318). Le dévot feint d'accepter le châtiment, mais quand il le demande sous cette nouvelle forme qui est à son avantage, parce qu'alors le châtiment devient une occasion du contact avec le dieu, il fait entendre à ce dernier qu'il a le pouvoir de faire du châtiment une grâce.

8. « Renonce au *bhoga*, accomplis le *yoga*, je te donnerai la part suprême. » N'y a-t-il pas plutôt place pour moi parmi ces possesseurs de bhoga dont tu es orné.

Le dieu n'est pas prêt à tourner la règle. Il en invoque une autre. Le yoga, discipline de conditionnement du psychisme à l'obtention de la délivrance, la donne nécessairement. Cet exercice difficile et long répugne au dévot qui veut la grâce immédiate. Ce qu'il veut c'est que par sa grâce le dieu le prenne avec ses fautes. Il montre au dieu que cela est possible, par un jeu de mots sur *bhoga* qui signifie « jouissance » et désigne aussi le corps ou le chaperon du serpent.

9. « Un regard frémissant d'une femme triomphe de toi. » As-tu pour cela le droit de me mépriser? Toi, dont l'épouse est la moitié de ton corps, Śiva, Śiva, tu ne sais pas ce qu'est un regard de femme.

Puisque c'est la grâce que veut le dévot, le dieu réitère sa raison de la refuser; il ne donne sa grâce qu'à ceux qui lui sont totalement et exclusivement dévoués.

Comme au vers 5, le dévot répond par une raillerie, ici plus accentuée. Comme le remarque V. Raghavan la répétion « Śiva Śiva » peut exprimer la pitié que le dévot a à l'égard du dieu qui ne connaît pas le plaisir d'être l'objet d'un regard féminin.

10. « Pour toi qui, dès que tu penses à moi es aussi enclin à m'oublier, je n'ai pas d'affection. » — Tu fais naître un espoir et tu le brises. Tu m'as transmis ta conduite.

Le dévot a une première fois pensé au dieu et celui-ci lui a promis la grâce. Il a oublié le dieu et ce dernier a rompu sa promesse. Devait-il répondre à l'inconstance par la même inconstance? Si celle du dévot est devenue habitude chez lui, c'est sur le modèle de celle du dieu. Le serviteur fautif dont le maître a commis la même faute, continuera.

11. Le fils est semblable au père, la fille semblable à la mère. Où donc est ma faute? Moi aussi j'aime le *bhoga*, ma nature est *viṣādavatī*.

Ceci est une reprise de l'argument du vers précédent. Ce que l'on dit faute chez le dévot, il l'a en fait reçu du dieu. L'argument repose sur un jeu de mots. *Bhoga* signifie « jouissance » et « chaperon de serpent ». La *prakṛti* est la base de toutes choses, la nature inerte par elle-même, animée par l'esprit. Pour les Śaiva, il y a deux stades de la *māyā*. Le premier est la *mahāmāyā* ou *śuddhamāyā*, c'est-à-dire la *śakti* suprême, l'énergie de Śiva, la déesse de Pārvatī. Le deuxième est l'*aśuddhamāyā* qui dérive de la première et représente la *prakṛti* (cf. par exemple *Dīpikā* d'Aghoraśivācārya sur *Mṛgendrāgama*, p. 237, éd. Kashmir Series). La *prakṛti* du dévot est donc fille de Pārvatī. Le terme *viṣādavatī* signifie « sujette à l'état d'inertie », ce qui est la caractéristique de la *prakṛti*, et « unie à celui qui mange le poison », ce qui s'applique à Pārvatī.

12. Moitié est ton corps, moitié ton épouse, la Lune, cet ornement sur ta tête, est une portion. Et moi qui suis aussi dévot à moitié, tu ne me portes pas sur ton corps.

Autre forme de l'argument précédent. La médiocrité du dévot se retrouve dans une chose aimée du dieu aussi.

13. Protège ton enfant au sein, Sāmba. Si tout de suite tu ne me protèges pas, sache que ton titre de père du monde est perdu.

Le dévot cherche à montrer au dieu que donner sa grâce lui est un devoir. Sāmba est un nom de Śiva, littéralement « qui est avec Ambā (Pārvatī) ». Une demande faite au père en présence de la mère aboutit plus sûrement (V. Raghavan).

14. Le père à la mère laisse l'enfant, et, l'esprit absorbé par ses obli-

gations, s'en va. Mais toi, Śiva, tu ne peux séparer ma mère de ton propre corps.

Développement de l'idée précédente. Le dévot exploite une caractéristique divine de la personne de Śiva. La contrainte du devoir est plus forte pour le dieu que pour un père humain.

15. Est-ce que, parce que tu ne vois pas de qualités en moi, ton fils, tu peux m'abandonner ainsi. Ce serait légitime chez celui qui possède les qualités. Chez toi qui en es dépourvu, cela est illégitime.

Si le dieu objecte que la relation de père à enfant n'implique pas le devoir pour le père de protéger le fils si celui-ci est indigne de lui, le dévot rétorque, en se fondant sur un jeu de mots, que le dieu est aussi indigne que lui. *Guṇa* signifie une qualité en général ou un mérite.

16. De ses tempes, désir et colère, sans relâche, il déverse un flot de *mada*. Contre cet éléphant que sont mes actes funestes, montre ta *pañcāsyatā*.

Il y a d'abord jeu de mots sur *mada*, « liqueur qui coule des tempes de l'éléphant », et « état d'illusion ». Cet état d'illusion résulte du désir et de la colère; d'où la métaphore avec les tempes de l'éléphant d'où coule le *mada*. Il y a ensuite jeu de mots sur *pañcāsyatā*, « le fait d'avoir cinq têtes », ce qui est une caractéristique de Śiva, et « la qualité de lion ». Ainsi le *śleṣa* du mot *mada* détermine la métaphore du désir et de la colère avec les tempes de l'éléphant. Cette métaphore détermine celle de l'éléphant et du mauvais karman. Cette dernière métaphore détermine le *śleṣa* du mot *pañcāsyatā*. Le lion est le seul animal capable de tuer un éléphant. Par le jeu de mots le dévot fait entendre que le dieu est le seul être capable de remédier à son mauvais *karman*, qu'il est le seul recours pour lui. Enfin, si le dévot demande cela, qui revient à un châtiment, c'est que par ce même jeu de mots sur *pañcāsyatā*, il voit une occasion du contact avec le dieu (cf. stance 7).

17. On te voit m'abandonner, sans espoir, enchaîné à une intense passion pour les objets des sens. Le bruit honteux court qu'un maître capable d'agir reste indifférent.

Dans la stance précédente le dévot a montré que le dieu était capable de remédier au mauvais *karman* et à sa douleur. Ici, il montre que c'est un devoir pour le dieu, l'envisageant comme ayant avec lui une relation de maître à serviteur.

18. Le serviteur vaincu par ses ennemis et impuissant doit en faire part; c'est la règle pour le maître. Par les objets des sens, je suis vaincu, Śambhu. Fais ce que l'honneur veut que tu fasses.

Cette stance énonce le principe sur lequel repose la stance précédente.

IMPRIMERIE NATIONALE.

19. Les serviteurs préservent tout objet qui est très cher au maître. Moi, ton esclave amoureux de ce qui t'est cher, comment renoncerai-je à la femme et à l'or.

Il faut supposer ici que le dieu a opposé de nouveau au principe énoncé dans la stance précédente, les fautes du dévot qui le rendent indigne de la protection du maître. Comme à la stance 15, le dévot cherche un biais pour montrer que le maître est aussi peu digne que lui. Une femme est dite ici chère à Śiva, parce qu'il est envisagé sous la forme d'Ardhanārī. L'or est dit lui être cher, parce qu'il est émané de lui (cf. *Bhāgavaṭa,* VIII, 12, śloka 33, éd. Gītā Press), ou bien parce qu'il tient le Meru, montagne d'or, dans la main, l'ayant pris pour arc lors de la destruction de Tripura (*Liṅgapurāṇa,* pūrva bhāga, adhyāya 72, śloka 23, *Śivapurāṇa, Rudrasaṃhitā,* Yuddhakhaṇḍa, adhyāya 8, śloka 25, où le Meru est désigné par le terme *śailendra,* voir commentaire sur *Liṅga;* cf. aussi Nīlakaṇṭhadīkṣita, *Sabhārañjanam,* 90).

20. « Le pécheur récolte le fruit de ses fautes, l'homme de bien celui de ses mérites. Quel rôle ai-je à jouer? », dis-tu. Ton indifférence est illégitime : la honte du serviteur est celle du maître aussi.

Pour refuser sa grâce, le dieu se retranche de nouveau derrière une loi impersonnelle. Il se dégage de l'accusation d'inaction, en prétendant que l'action n'est pas ici de son ressort. Le dévot répond en montrant que le dieu est parfaitement concerné.

21. Quand je suis infirme, quand mon esprit est dans l'extrême désespoir, quand les objets des sens ne sont plus pour moi qu'objets inaccessibles de mes désirs, lourde, ta colère tombe sur moi. Quelle gloire, dis, dis, Śambhu, en tireras-tu?

Le dévot montre ici que la honte rejaillira aussi sur le dieu, s'il montre de la colère là où la pitié est appropriée.

22. Pour, dans ta maison et les trois mondes, instaurer et maintenir la paix, quatre de tes têtes sont là. Si ce n'est à répondre à mes prières, à quoi sert la cinquième.

Le dévot exploite un caractère de la personne du dieu, pour lui rappeler comment il a pouvoir d'agir, plus que tout autre.

23. « Pour toi qui suis-je? Qui es-tu pour moi? Plaide ta cause devant cinq juges », dis-tu. Océan de pitié pour les malheureux, les cinq bouches sont là, visibles sur toi-même.

Le dieu croit pouvoir se dégager en renvoyant le dévot à un tribunal régulier

du type humain. Mais ce que veut le dévot, c'est la pitié du dieu et sa démarche personnelle.

24. « Adresse-toi à un autre qui soit riche; quel gain tirer d'un digambara ». — N'essaie pas de me tromper, tu es bien connu sous le nom de Śrīkaṇṭha.

Le dieu essaie de se dégager de cette prière en recourant au même type d'humour que celui dont use le dévot. Śiva est *digambara*, « qui a pour vêtement l'espace », c'est-à-dire nu, sous sa forme de mendiant, Bhikṣāṭana. Le dévot devine que le dieu essaie de se jouer de lui. Il répond par le même procédé. Le nom Śrīkaṇṭha signifie « qui a sur la gorge Śrī », Śrī désignant la beauté, l'éclat de la tache du poison, ou bien désignant la fortune, ce qui laisse entendre que Śrī obéit à la parole de Śiva, que cette dernière assure la fortune, comme le regard de Lakṣmī.

25. « Moi, le donneur du vêtement et de la nourriture, je suis là, pourquoi donc es-tu si agité? ». — Le veau qu'on lâche pour la tétée, ne court-il pas?

Le dieu concède qu'il est riche et capable de donner sa grâce. Mais il reproche au dévot son agitation, son inquiétude, qui est en quelque sorte un acte de défiance dans la puissance divine. Le dévot répond qu'au contraire, son agitation est chose naturelle et résulte de sa foi dans le pouvoir de la grâce.

26. « Monceau de fautes » : tu as entendu ce mot, mais tu n'as pas vu ce qu'il traduit. Si tu as la curiosité de le voir, pourquoi tardes-tu à me regarder, dieu.

27. « C'est parce que tu es un monceau de fautes que je ne te regarde pas », dis-tu. Si tu ne connais pas la forme du péché, Śiva, il y a faillite de ton omniscience.

28. « Péché cela, péché cela », disent les sages. Pourquoi les mets-tu dans l'erreur vainement. Ou si le péché est réel, comment ne l'as-tu pas éprouvé ou vu?

29. « Le fait que le monde connaisse le péché, est ce qui m'en fait connaître l'existence, à défaut de mon expérience personnelle », dis-tu. L'expérience même d'un individu ne peut pas être celle d'un autre, quel qu'il soit.

30. Et si tu en viens à dire que tu n'es pas différent du monde, alors mes désirs sont réalisés, moi qui suis quelque chose du monde.

Le dévot se tourne ici contre l'indifférence du dieu. Ce qui importe, c'est

qu'il soit regardé. Que le dieu regarde les fautes du dévot, ce sera déjà une grâce.

31. C'est folie que ce bavardage impénitent devant un maître. Pourtant, dans mon dénuement que puis-je faire? Qui parlera pour moi?

Ou bien le dévot a mauvaise conscience et s'excuse sincèrement de recourir à pareille argumentation et mauvaise logique. Ou bien cela est pure feinte et il est sûr en lui-même de la valeur de sa démarche. Dès le vers suivant il reprendra les mêmes procédés par l'argutie, l'humour et la raillerie.

32. « Tu es chose légère, quelle pitié avoir pour toi? dis-tu. Non, ne me juge pas si vite. Je suis une charge sur la terre. Prends-moi dans ta main, vite et vois quel est mon poids, Śambhu.

Le dieu s'est pour ainsi dire laissé prendre à la confession de la stance précédente. Il s'en prend à la légèreté que le dévot se reprochait lui-même. Le dévot est lourd par le poids de ses fautes. Comme à la stance 26, il s'offre au dieu avec ses fautes.

33. Aux cultures et aux herbes sauvages, Indra donne toujours autant de pluie. Tu es le dieu suprême. Comment tiens-tu compte du lourd et du léger.

Autre réponse au même argument du dieu et qui a pour objet son procédé de discrimination.

34. « Ce qu'ordonne le destin, je le donnerai; je ne suis pas prêt à donner autre chose ». — Si c'est là ta réponse définitive, comment as-tu donné l'éternelle jeunesse au fils de Mṛkaṇḍu?

Le reproche précédent a pu toucher le dieu. Cette discrimination n'est point le fait du dieu mais résulte de la loi absolue du karman. Le dieu serait prêt à accorder sa pitié, il a pouvoir de suspendre la loi, mais il ne le veut pas. Le dévot répond en invoquant un précédent dans lequel le dieu a accepté d'aller contre le destin. Śiva est en effet Kālakāla « le temps pour le temps », ou « Kālāntaka » sous sa forme de triomphateur de la mort, forme qu'il adopta pour protéger son dévot Mārkaṇḍeya. Cf. *Padmapurāṇa*, Uttarakhaṇḍa, adhyāya 236. Le sage Mṛkaṇḍu avait gagné la faveur de Śiva par son tapas. Śiva lui offrit d'avoir soit un fils mauvais qui vivrait longtemps, soit un fils bon et omniscient qui vivrait seulement seize années. Mṛkaṇḍu choisit le second qui fut Mārkaṇḍeya. Arrivé à sa seizième année, voyant ses parents dans la douleur à la perspective de perdre leur fils, Mārkaṇḍeya décida de gagner l'immortalité en louant Śiva. Il érigea un liṅga et commença la louange du dieu. Yama s'approcha. Mārkaṇḍeya refusa de le suivre, pour continuer sa louange. Yama allait l'emmener par force, quand Śiva sortit du liṅga et de son pied frappa le dieu de la mort à la poitrine.

Voyant Yama rouler au loin, Mārkaṇḍeya prononça le *Mṛtyuñjayastotra*, à la suite de quoi Śiva lui accorda l'immortalité.

35. « Ce que l'on n'a pas donné, ne sera pas reçu ». Cette proposition n'est qu'une tromperie. Quand et à qui Upamanyu a-t-il donné une mer de lait?

Śiva peut de même faire exception à cette autre forme de la loi du destin : ce que l'on n'a pas donné dans une vie antérieure, ne sera pas reçu dans une vie ultérieure. Il l'a fait dans le cas d'Upamanyu. Cf. *Śivapurāṇa, Vāyavīyasaṃhitā*, pūrvabhāga, adhyāya 34-35. Le jeune Upamanyu avait goûté du lait dans l'āśrama de son oncle. Il y prit goût et envia son cousin qui en avait à volonté. Dès lors il pressa sa mère de lui en donner, ce qu'elle ne put faire en raison de sa pauvreté. Elle fabriqua un lait artificiel. Mais l'enfant s'en aperçut et réclama de nouveau du vrai lait. Sa mère lui apprit alors que s'il ne pouvait satisfaire ce désir maintenant, c'est parce qu'il avait négligé le culte de Śiva dans une vie antérieure. Upamanyu décida de gagner le lait qu'il désirait par le culte de Śiva et le tapas. Śiva pour l'éprouver s'approcha de lui sous la forme de Śakra et lui offrit ce qu'il désirerait. Upamanyu répondit qu'il ne voulait rien d'autre que la dévotion à Śiva. Śiva, toujours sous la forme de Śakra commença à blâmer cette dévotion et le dieu auquel elle était destinée. Upamanyu se résolut à tuer le mécréant et à mettre fin ensuite à sa propre vie, renonçant au lait qu'il désirait tant. Śiva reprit alors sa vraie forme et donna à l'enfant mille mers de lait et d'autres aliments savoureux.

36. Mon esprit est un *apasmāra* en proie à une folie plus intense encore. Sans même penser à toi il court. Maîtrise-le, Śambhu, de tes deux pieds.

Le dieu n'est pas prêt à donner son affection, ni à montrer de pitié. Le dévot s'offre alors avec ses fautes à la colère et au châtiment ce qu'il préfère à l'indifférence. Il met l'accent sur la façon dont il offense le dieu. Sous sa forme de Naṭarāja, Śiva foule du seul pied droit le démon de l'épilepsie (*apasmāra*). Le dévot se dit plus dément encore que l'Apasmārapuruṣa, pour pouvoir demander au dieu d'user de ses deux pieds, pour obtenir un contact plus grand. De même, dans plusieurs des stances qui suivent, le dévot va exploiter des caractéristiques de la personne du dieu.

37. La diablesse-désir me fait tourner en rond dans les dix directions. Que ne la prends-tu à ton service dans ta troupe de diables.

Le piśāca est tenu pour le pire des mauvais esprits. Mort dont un désir est insatisfait, il tourmente les hommes avec d'autant plus d'acharnement et de cruauté qu'il reste toujours insatisfait et endure lui-même les pires souffrances.

38. Pourquoi à un yakṣa, Tryakṣa, confies-tu la garde des trésors. Je suis même *manuṣyadharman* au premier chef. Comment m'oublies-tu?

Le dévot invoque un précédent d'une faveur accordée à un autre moins qualifié que lui. Śiva a en effet donné à Kubera la royauté sur les yakṣa. la garde des trésors et son amitié éternelle (cf. *Rāmāyaṇa, Uttara,* adhyāya 13, śloka 29-30; *Śivapurāṇa, Rudrasaṃhitā,* sṛṣṭikhaṇḍa, adhyāya 19, śloka 24 à 26). Un autre nom de Kubera est Manuṣyadharman, « qui a les propriétés des hommes », parce qu'il a, à la différence des autres dieux et demi-dieux, la barbe et autres caractères des hommes. Le dévot aussi est évidemment manuṣyadharman. Par les mots *sākṣāt* et *ɛpi,* il souligne qu'il a plus de titre que Kubera à porter ce nom. Donc, ce que le dieu veut donner à un *manuṣyadharman,* qu'il le donne au dévot.

39. Que tu places ton amitié chez Dhanada, personne ne s'en étonnera. Place-la chez moi, sans fortune, tu émerveilléras les trois mondes.

Le dieu a commis l'impropriété de donner la garde des trésors à un yakṣa. Il en a commis une autre en lui donnant son amitié. Donner son amitié à un riche est chose commune chez les hommes, mais indigne d'un dieu.

40. Trésor de l'amitié, trésor de la richesse, sont les deux formes de ta fortune. Le roi ne place pas deux trésors dans une seule main, en bonne politique. Confie-moi donc l'un des deux.

Le dieu a enfin commis l'impropriété de donner les deux choses, garde des trésors et amitié, à la fois, à la même personne.

41. Protège-moi ou non. Mon corps est un agrégat des cinq *bhūta.* Tu dois nécessairement le nourrir, sinon tu ne seras plus maître des *bhūta.*

Jeu de mots sur *bhūta* qui signifie « élément » et « démon ». Śiva est bien connu comme étant le chef d'une troupe de toutes les espèces de démons.

42. « D'une extrême délicatesse est ton esprit », chantent les sages. Pourquoi est-il dur maintenant? Je pense que c'est pour avaler le poison que tu l'as durci.

Le dévot se trouve toujours en face de la dureté de cœur du dieu. La raison de cette dureté est évidente. Il tente d'annuler cette raison en en proposant une autre. Śiva en effet a bu le poison *hālāhala* né du barattement de la mer de lait, pour soulager les dieux et démons que ce poison menaçait de brûler. Or quelqu'un qui a le cœur tendre n'aurait pas eu le courage de le boire.

43. Pourquoi, pour me regarder, Aṣṭamūrti, ta pitié ne s'est-elle pas épanouie? Quand tu mendiais, tu es allé dans tant de maisons.

Le dieu n'a pas toujours eu cette dureté de cœur qui consiste à refuser de se montrer. Sous sa forme de mendiant, sa condition l'obligeait à se montrer au plus grand nombre possible.

44. Le maître des richesses est ton ami; ton épouse, sur ton corps est appelée « comblée de nourriture ». Et la mendicité que tu as acceptée une fois, tu ne la rejettes pas Seigneur.

La mendicité est chose blâmable. Le dieu n'a évidemment pas besoin d'y recourir. Et pourtant il s'y est livré et ne la rejette pas maintenant. Par là le dévot fait entendre que lui, même s'il ne vaut pas mieux que la mendicité, du moment qu'elle a été acceptée une fois par le dieu, ne doit pas être rejetée par lui. La stance suivante dira comment le dieu a accepté le dévot.

45. « Je ne t'ai jamais accepté. C'est pourquoi mon regard n'est pas pour toi ». — Ne donne pas cette réponse, Śiva, Śiva, tu portes le nom de maître du monde.

Le dieu nie avoir jamais accepté le dévot. Celui-ci explique alors quelle est l'acceptation qu'il envisage.

46. Si sur la région qu'est mon corps, tu me donnes la charge du gouvernement, sur la lettre qu'est ma langue, applique fermement le sceau de ton nom.

47. Exécute tout ce qui est *rasanoktam*, ma langue porte le sceau de ton nom. Si tu ne respectes pas ton sceau, ta royauté sera déracinée.

Le dévot gouverne son corps par délégation du maître de l'univers, Śiva. La stance 46 sert seulement d'introduction à la suivante, à amener le jeu de mots. *Rasanoktam* se décompose soit en *rasanāyāṃ* (*lekhapatirabhūtāyām*) *uktam*, « ce qui est dit sur ma langue qui est la lettre », soit en *rasanayā uktam*, « ce qui est dit par ma langue ».

48. Toujours errante, effrayante, accompagnée de la mendicité, crâne et pique à la main, telle est ma pauvreté, ta forme Bhairava : applique-lui le croissant de Lune.

Ce qui est sur la langue du dévot est la prière ici formulée. Le dévot définit sa misère par une métaphore avec la forme bhairava de Śiva, Les quatre épithètes sont ambivalentes. La quatrième s'applique évidemment à Śiva Bhairava. Elle peut s'appliquer à la pauvreté, les mendiants portant quelquefois le crâne et le *śūla* de Śiva. Ou bien il y a *śleṣa* et, appliqué à la pauvreté, *kapālaśūlakara*

signifie « qui fait mal à la tête ». Une fois, par ces quatre épithètes, la pauvreté présentée comme semblable à Bhairava, une dissemblance apparaît, l'absence du croissant de lune chez la pauvreté. Pour rendre la métaphore satisfaisante, il faut corriger cette différence. *Kuru cārdhacandrayutam* est à double sens. Le premier sens est « rends uni au croissant de lune ». Ce qui parachève la similarité de la pauvreté et de la forme bhairava. Le second est « expulse ». Sur la main ouverte à plat, doigts écartés, la ligne intérieure du pouce et son prolongement le long de l'index, dessine la ligne concave du croissant de lune. L'expression « appliquer le croissant de lune à quelqu'un » signifie lui appliquer derrière le cou ce croissant ainsi réalisé et le pousser, soit « l'expulser ». Par ce jeu de mots, le dévot demande au dieu de le débarrasser de sa misère.

49. Le soleil violent de ma misère brûle. Je suis desséché comme les champs. Et bien que tu sois chargé d'eau, même maintenant, tu ne t'approches pas.

Le dévot a entrepris de décrire sa misère et il reprend son continuel reproche. Le dieu ne le soulage pas bien qu'il en ait le pouvoir. *Jaladhara,* littéralement « porteur d'eau », désigne le nuage. Ce terme s'applique à Śiva en ce qu'il porte la Gaṅgā sur la tête. Cela entraîne la métaphore de la misère avec le soleil et la comparaison avec les champs desséchés.

50. L'amour qu'est mon dénuement affole sans cesse mon esprit — *cetas* qui pourtant est neutre —. Pour l'anéantir, quel bienheureux, quel autre, autre que toi, y a-t-il?

Le dévot montre maintenant que le dieu est le seul qui possède le pouvoir de détruire sa misère. L'amour affole l'esprit de l'homme et de la femme. Cet amour qu'est le dénuement affole même ce qui n'est ni féminin ni masculin, le *cetas,* mot neutre. Plus grand donc est sa puissance. Or seul Śiva a été capable d'anéantir le premier. Qui d'autre que lui pourra anéantir le second qui est plus fort.

51. « Nul autre n'est doué d'un œil flamboyant sur le front, nul autre que moi. » — Ne t'en vante pas, tant que le feu de ma misère sera sur ma tête.

52. Ô esprit, ne cherche pas querelle, malgré ton tourment, au seigneur Śambhu. Le maître ne dit rien. Pourtant c'est lui qui te portera aide.

Au vers 31, l'on a vu le dévot se reprocher d'argumenter contre son maître. Mais là c'était plutôt de l'affectation. Il semble qu'ici ce soit réellement par mauvaise conscience. Le ton a changé, changement déjà annoncé dans les quatre stances qui précèdent par l'accent que le dévot a mis sur la description de sa misère. Il retourne maintenant le reproche et l'humour sur lui-même. Cette

stance va en effet à l'inverse de toutes les précédentes : le dévot blâme son esprit et justifie la conduite du maître. L'image est celle du roi qui agit pour ses sujets sans s'adresser à chacun d'eux personnellement.

53. Ô esprit, pour une parcelle de richesse, dans un attachement enraciné, quelle n'a pas été ton avarice. Et maintenant tu es séparé non seulement d'elle, mais aussi de Śiva.

Le dévot consacrera vingt stances à ainsi se reprocher ce qui a causé l'indifférence du dieu ou à s'exhorter lui-même à remplir les conditions d'obtention de la grâce, en s'adressant successivement à son esprit et aux cinq organes de ses sens.

54. Esprit-perroquet, renonce aux vagabondages, de tous tes efforts. Pour te dévorer le temps-chat court. Entre, dans la cage-Śiva.

Comme dans la stance précédente le dévot se voit coupable de l'attachement aux objets des sens. Le monde est divers et l'attachement à ses objets est un vagabondage parmi eux. Ou bien le vagabondage du dévot consiste à s'être attaché à Śiva puis à l'avoir oublié pour revenir aux objets du monde, ceci de façon répétée. Le poète le compare à celui du perroquet, ce qui entraîne la métaphore de l'esprit et de l'oiseau. Cette métaphore entraîne celle du temps et du chat, puis celle du dieu et de la cage.

55. Esprit-vent toujours mobile, la bourrasque du désir t'accompagne. Ne souffle pas dans la forêt des objets des sens, repose-toi dans le ciel de l'existant, pure pensée.

L'inconstance de l'esprit détermine la métaphore avec le vent. Cette métaphore entraîne celle du désir et d'une bourrasque de vent, puis celle des objets du monde et d'une forêt, enfin celle du dieu défini comme existence, pensée et félicité avec le ciel.

56. Esprit, écoute ma parole. Ne forge pas de désirs. Prends refuge en Śarva. Il te donnera tout d'un seul coup.

Manoratha, littéralement « qui a pour char la pensée », désigne le désir. *Mā kuru racanaṃ manorathānām* suggère aussi l'image « ne construis pas de chars de pensée », soit « ne donne pas à ton esprit d'instruments de vagabondage, fixe-le en Śiva ».

57. Frère, mon esprit, écoute. Ne passe pas ton temps à errer çà et là. Si tu veux faire fuir le temps, appuie-toi sur Śiva qui est le temps pour le temps.

Jeu de mots sur *kālakṣepa,* « le fait de passer le temps » ou « le fait de jeter

au loin le temps (c'est-à-dire la mort) ». Śiva en effet sous sa forme Kālakāla a frappé le dieu de la mort du pied, le faisant rouler au loin, pour protéger son dévot Mārkaṇḍeya (cf. stance 34). Cette stance est ainsi une allusion à cette légende.

58. Ô esprit-oiseau, tu es las de vagabonder dans la forêt des objets des sens. Si tu désires le repos, pose-toi enfin sur le *kalpataru* Śiva.

Le vagabondage de l'esprit détermine la métaphore avec l'oiseau, ce qui entraîne la métaphore des objets des sens avec la forêt, puis celle de Śiva avec le *kalpataru*, arbre merveilleux qui satisfait tous les désirs.

59. Esprit-abeille, pourquoi, par désir du lotus de la fortune, vas-tu si loin? Si tu fixes ta pensée sur le lotus du pied de Śiva, aussitôt il viendra à toi.

Kamalāśayā peut se décomposer en *kamala-āśayā* « par désir d'un lotus », pour l'abeille, ou en *kamalā-āśayā*, « par désir de la fortune », pour l'esprit. La similitude dans le mot entraîne une métaphore des deux objets. Cette métaphore détermine celle de l'esprit et de l'abeille, puis celle du pied de Śiva et du lotus.

60. Esprit-cakora, à servir un roi n'obtiens-tu pas vainement l'affliction? Si tu veux le clair de lune reste près de Śiva qui a la Lune pour diadème.

Le cakora est un oiseau fabuleux qui boit les rayons de lune et qui est donc malheureux le jour, heureux la nuit. Il faut comprendre que le dévot s'afflige à servir un roi, comme le cakora souffrirait à servir le soleil. Sur cette similarité repose la métaphore de l'esprit et du cakora. Cette métaphore détermine l'idée qui suit. Nous avons donc là un *pariṇāmālaṃkāra*.

61. Esprit-gazelle, prends ton plaisir dans un chant qui ne soit pas méprisable. Sur celui que chante la *Bhagavadgītā*, le dieu à qui la fille du mont est mêlée, fixe ton esprit.

La gazelle est bien connue pour se laisser ravir par la musique. D'où la métaphore de l'esprit avec elle. Cette métaphore permettant le développement qui suit, il y a l'ornement *pariṇāma*. Pour Appayyadīkṣita et les tenants du Śivādvaita depuis Śrīkaṇṭha, le puruṣa enseigné par la *Bhagavadgītā* est Śiva. Cf. *Ānandalaharī* : « ce qui dans la Gītā est montré par Vāsudeva au roi Arjuna est compris comme la forme de Śiva, du fait que dans le vers ' Vāsudeva montra au roi la forme suprême, Iśvara ', il est proclamé que cette forme est Iśvara ».

62. Langue, dans la passion du blâme ou dans la médisance, ne montre

pas ton éloquence. Pratique la guirlande des noms du vainqueur de Tripura, vite, elle triomphe du temps.

Allusion à l'histoire de Mārkaṇḍeya (cf. stance 34).

63. Langue, à goûter et distinguer toutes les saveurs tu es habile. Vite, regarde de même quelle est la saveur du nom de Śiva.

Peut-être allusion au *rasa* dont parle la śruti : *raso vai saḥ* (*Taitt.*, II, 7), la saveur du *saccidānanda*, qui procure la félicité suprême.

64. Langue-nouvelle pousse, si tu veux ne jamais être séparée de la bonne liane des noms de Śiva, garde toujours ta délicatesse.

Ornement *pariṇāma*. La métaphore des noms de Śiva avec une liane entraîne celle de la langue et de la jeune pousse, ce qui détermine l'idée qui suit. La jeune pousse se durcit, fane et tombe. Qu'il n'en soit pas ainsi pour le dévot. Qu'il pratique la douceur dans sa parole. Sa langue sera toujours prête à prononcer le nom de Śiva.

65. Si la brûlure du *hālāhala* n'est pas apaisée par la Lune, ni par l'eau de la Gaṅgā, Śiva, ne prends pas de serpents, couche-toi sur la fraîche pousse de ma langue.

Le poète suppose que le dieu orne son corps de serpents pour, par leur contact froid, apaiser la brûlure du poison. Un lit de jeunes pousses procure une sensation de fraîcheur et est tenu pour un remède à la chaleur excessive. L'humeur railleuse du dévot réapparaît un peu ici. Il fait entendre en quelque sorte au dieu qu'il devrait porter son attention sur lui, quand il se prétend plus utile que les serpents qui sont sur la personne du dieu. Et la grâce qu'il demande au dieu est un mouvement dans lequel le dieu attacherait plus d'importance au dévot qu'à sa propre personne.

66. Œil, qu'as-tu gagné à regarder tous les êtres à deux yeux? Quand tu auras vu celui qui en a trois, ta naissance aura son fruit.

Ce que le dévot désire ici, c'est de voir le dieu directement, en personne, c'est une apparition du dieu.

67. Si mon œil ne te voit pas, que son visage, soit obscurci. Montre-moi, Tryakṣa, ce qu'est ta faculté de voir de tes trois yeux.

Le dévot accuse la faiblesse de ses yeux humains et demande qu'en châtiment ils soient rendus ténébreux. Ainsi suppose-t-il que sa pupille noire est le résultat de ce châtiment. Or le dieu a une faculté supérieure de regarder par ses

trois yeux qui sont le Soleil, la Lune et le Feu, entièrement faits de lumière. Si le dieu refuse son regard, ne mérite-t-il pas la même déchéance que le dévot, ne doit-il pas avoir cette tache qu'est sa pupille? Que le dieu regarde donc le dévot.

68. Œil, veux-tu voir dans l'obscurité l'objet qui diffère de l'obscurité? Dans l'union avec Lui, l'invisible te sera visible.

L'obscurité est l'ignorance. La lumière est la connaissance. Le domaine de l'ignorance est les objets du monde. Celui de la connaissance est le sujet, elle-même, Śiva qui se définit comme connaissance et lumière. Cette stance se ramène ainsi à une exhortation à se détacher des objets du monde.

69. Amie oreille, tu as beaucoup entendu, écoute-moi cependant. Pour entendre ce qui est au-delà de la parole, quel autre *mantra* y a-t-il que le *mantra* de Śiva?

Ce qui est au-delà de la parole est le *śabdabrahman*, la parole indifférenciée qui est la forme propre de Śiva. Le *mantra* est la formule utilisée dans le rituel, par exemple, comme représentant le corps du dieu. Par l'audition du *mantra* de Śiva *oṃ śivāya namaḥ*, l'oreille saisit le corps du dieu, c'est-à-dire la parole indifférenciée.

70. Nez, ami de mon souffle, tu es *pārthiva*. Et tu ne peux être rien d'autre, si dans le parfum du lotus du pied de Śiva, tu vas vite chercher ton plaisir.

Jeu de mots sur *pārthiva* qui signifie « qui est lié à l'élément terre », caractéristique de l'odorat, la terre étant définie comme l'élément odorant, et désigne aussi le roi. Le sens du vers est donc : « Tu es pārthiva (lié à l'élément terre) et tu ne peux être rien d'autre que pārthiva (roi), tu éprouveras un plaisir de roi si tu vas respirer le parfum du lotus du pied de Śiva ».

71. Ô corps, si ton penchant pour le plaisir du contact féminin est irrésistible, embrasse celui dont la moitié du corps est une femme, tu ne seras plus qu'un avec elle.

72. Corps, montre-toi hostile, ne cherche pas l'amitié de ce dieu. L'amour que l'on voue à Śambhu engendre le dégoût de son propre corps.

73. Fais vite disparaître ton épouse de la gauche de ton corps, pour être tel que moi, Śambhu, puisque mon corps s'est amaigri de moitié dans le chagrin.

Dans l'union avec le dieu un plaisir de type humain composera une parcelle de la félicité suprême. Or la règle veut que l'on se détache de ces plaisirs du

monde pour obtenir la délivrance. Le poète montre cela par l'opposition des stances 71 et 72. Le dévot cependant se voit coupable d'attachement au monde. Sa seule issue est la pitié du dieu. Aussi oppose-t-il à l'exhortation qui précède son sentiment de dénuement et son humour de pauvre hère.

74. Parce que tu penses aux outrages que je t'ai faits, Śambhu, tu m'abandonnes. Mais un chasseur qui donnait du pied sur ta tête, n'a-t-il pas obtenu la délivrance?

Allusion à l'histoire de Kaṇṇappa, chasseur ignorant mais dévot qui obtint la grâce de Śiva. Le dévot justement se présentait comme un simple qui a commis des fautes mais mérite qu'on lui pardonne. Le chasseur Kaṇṇappa avait un intense amour pour Śiva et honorait son liṅga à sa manière. Il le nettoyait des fleurs de la veille avec son pied, l'arrosait en crachant sur lui une gorgée d'eau, lui offrait de la viande, etc. Śiva voulut montrer à un brahmane qui s'indignait de ce culte la grandeur de la dévotion du chasseur. Il fit couler du sang de l'un de ses yeux. Kaṇṇappa voyant cela s'arracha un œil pour le donner à son Seigneur. Śiva fit alors couler du sang de son autre œil. Le dévot s'apprêta à lui donner son autre œil et pour savoir à quelle place il devrait le placer une fois devenu aveugle, posa son pied sur le liṅga à l'endroit de l'œil malade. Śiva apparut alors et l'arrêta. Il lui donna sa forme avec trois yeux et l'emmena au Kailāsa. Cf. *Śivabhaktavilāsa,* adhyāya 29.

75. Un roi ne t'a-t-il pas combattu, ne t'a-t-il pas même de son arc frappé à la tête? Et ton esprit lui fut favorable. Pourquoi ne l'est-il pas à moi qui suis soumis?

Allusion au combat de Śiva déguisé en Kirāta et Arjuna. Cf. *Bhārata, Kairāta parvan* dans Vanap., adhyāya 39, éd. Kumbakonam. La ligne tracée sur le sommet du liṅga est appelée *pārthaprahāra,* « le coup porté par le roi » (voir commentaire de V. Raghavan).

76. Que tu sois satisfait ou irrité, Śiva, je ne doute pas que ma douleur sera brisée. Chaude ou froide, l'eau apaise toujours le feu.

Après avoir invoqué un précédent, le dévot invoque une observation du sens commun en sa faveur. Il voit la grâce du dieu accessible dans sa colère comme dans sa satisfaction.

77. Si pour un *doṣākara* et un *dvijihva* tu débordes d'amour, Śambhu, alors je suis tel, c'est à tort que tu me mets hors du chemin de ton regard.

Dans la stance précédente, le dévot envisageait la grâce du dieu comme accessible par la colère du dieu et aussi bien par sa satisfaction. Seule l'indifférence est obstacle à l'obtention de la grâce. L'argument a ici pour objet l'indiffé-

rence. Jeu de mots sur *doṣā-karaṃ*, « lune » qui sert d'ornement à Śiva, et *doṣa-ākara*, « mine de défauts ». Autre jeu sur *dvijihva*, littéralement « qui a deux langues », et qui désigne soit le serpent, soit le « méchant », en raison de sa duplicité.

78. Si mon esprit est enclin à voler les services qui te sont dus, donne-moi le plus lourd châtiment, pille-le de fond en comble.

Pour échapper à l'indifférence, le dévot est prêt à accepter la colère du dieu, d'autant plus qu'il tourne le châtiment à son profit. Sa prière revient à demander au dieu de le détacher des objets du monde, et d'occuper son esprit à leur place.

79. Que tu viennes chez moi et t'informes de mon état, je veux bien qu'il n'en soit pas question. Mais, si à me regarder, Śambhu, tu hésites, comment puis-je vivre?

Le dévot ne demande pas tant l'intérêt ou l'amour que la cessation de l'indifférence du dieu.

80. Invoqué par tes dévots, en hâte, tu vas dans toutes tes images de pierre. Dans la pierre de mon esprit, ô Śiva, pourquoi tardes-tu à t'établir?

L'esprit du dévot est dur comme la pierre en raison du péché, d'où la métaphore. Cette dureté ne peut être une raison de l'indifférence du dieu, puisqu'il accepte de descendre dans ses images de pierre.

81. Pour un taureau qui est une bête, tu as tant de compassion, Śambhu. Si tu aimes les bêtes, puisque je mange au poison des objets des sens, je suis aussi une bête, protège-moi donc.

Par la particule *eva* dans *paśum eva*, l'on comprend que le dévot veut s'identifier à une bête. L'ablatif dans *viṣayaviṣāśanataḥ* indique que c'est la raison de cette identification qui est donnée par là. Le fait de manger du poison doit donc être compris comme le trait commun à la bête et au dévot. Manger le poison des objets des sens est la propriété caractéristique du dévot. Mais il paraît difficile de voir dans le fait de manger du poison une caractéristique de la bête. V. Raghavan explique la chose en disant que les bêtes sont incapables de distinguer ce qui est empoisonné de ce qui ne l'est pas. Cependant la logique de la métaphore demandant que soit mentionnée une nourriture caractéristique des bêtes, N. A. Gore propose de corriger *viṣa* en *busa*. Le sens serait alors « puisque je mange au fourrage des objets des sens, je suis une bête ».

82. A la vue de ton indifférence, ma misère entre en compétition et s'accroît. Pour la dominer, hâte-toi d'envoyer l'armée qui est à tes côtés.

L'indifférence du dieu est la cause de la misère du dévot. Plus elle dure, plus sa misère s'accroît. Le dévot exprime cela de façon à montrer au dieu qu'il est concerné par cet état de choses, qu'il est de son devoir d'intervenir.

83. « Je te protège : à être à mes côtés, que gagneras-tu? » — Non, quand l'époux est loin, même dans la sécurité, la vertueuse épouse n'a point de joie.

La protection distante ne satisfait pas le dévot.

84. « Tu as eu tant de naissances et dans aucune tu n'as pensé à moi. » — Si tu t'en irrites, je place ma tête à tes pieds.

Ceci est un acte de soumission. En fait, on a déjà vu plusieurs fois le dévot voir son désir réalisé, si le dieu laisse son indifférence pour la colère.

85. Śiva, Śaṅkara, Smarāri, j'ai quelque chose à te demander. Veux-tu me tromper ou me donneras-tu ton amour plus tard?

Ceci s'adresse de nouveau à l'indifférence du dieu. Celle-ci laisse en effet le dévot dans l'incertitude. Aussi le dévot demande-t-il au dieu une réponse définie et immédiate sur son sort. Celle-ci, favorable ou défavorable, vaudra toujours mieux que l'inquiétude.

86. Que celui qui ne sait pas ce qu'est un destin de douleur y livre un autre. Tu connais la peine de la mendicité. Pourquoi m'y livres-tu?

Circonstance aggravante pour le dieu. Le dévot assimile son état à la mendicité, non seulement parce qu'il demande, mais aussi en raison de son incertitude de recevoir.

87. Les mots chargés d'intentions, la misère peinte sur le visage, les larmes puis les sanglots : tu es le seul homme sur qui tout cela n'a pas d'effet.

Puruṣa laisse entendre que les larmes, etc., sont les procédés féminins utilisés pour obtenir une faveur d'un homme. Les dévots ont souvent identifié leur âme à une femme implorant un époux.

88. Śiva, fais que je t'aime; ma soif des objets du monde me quittera d'elle-même. Quand elle voit son maître amoureux ailleurs, l'amante ne l'abandonne-t-elle pas?

Ceci est la conclusion de la prière du dévot. La dévotion est la seule issue pour lui. Il demande au dieu de lui en faire don.

89. Même sans *guṇa*, Śiva, même lâché par ta main, j'irai à ce séjour suprême, comme la flèche quitte la main du roi, quitte le *guṇa*, va au but.

Acte de foi en la puissance de la dévotion. Le dévot exprime sa certitude par une comparaison. Un jeu de mots la détermine pour une part. *Guṇa* est à prendre au sens de « qualité » à propos du dévot, au sens de « corde de l'arc » à propos de la flèche.

90. Amoureux de ses dévots, embrassé par la fille de la montagne, au nom illustre, mon destin reçoit le plus haut triomphe.

La dévotion fait du dévot un élu. Son destin est l'union au dieu sous sa forme personnelle d'Ardhanārī.

91. Porteuse de la boucle d'un serpent sur une oreille, d'une boucle d'or sur l'autre, rayonnante de blancheur et de pourpre, une certaine image est au fond de mon être, triomphante.

La sensibilité est composée de *vāsanā*, traces laissées par les expériences des vies antérieures. Une de ses traces se distingue, dévoilée par la dévotion, c'est l'image d'Ardhanārī. L'amour est la résurgence d'attachements antérieurs. La dévotion actuelle s'explique par une union originelle et explique l'union future envisagée au vers précédent.

92. Embrassé d'une rafale d'éclairs à son côté et pourtant bienfaisant par nature, son sein plein de l'eau de la pitié, un certain nuage triomphe.

Le dévot rend maintenant un simple hommage de poésie au dieu. C'est que son amour et la poésie procèdent de la même zone de sa sensibilité. Comme l'amour, la poésie s'explique par une résurgence des *vāsanā*. Le poète envisage un nuage. Ce nuage se distingue en ce qu'il est l'objet de son amour, Ardhanārī. Les ornements poétiques *vyatireka* et *atiśayokti* reposant sur une métaphore et l'assimilation de la forme rouge de Pārvatī à une rafale d'éclairs la distinguent du nuage ordinaire.

93. Un chignon de nattes sur la tête, une aspérité sur le front, une tache sur le cou, la fille du mont dans son cœur, un éclat de lumière joue, vainqueur du temps.

Ornements *vyatireka* et *atiśayokti*. Toutes les épithètes visent à distinguer cet éclat de lumière.

94. Avec d'un côté l'arc Pināka et ses flèches, de l'autre aussi flèches

et arc de canne à sucre, un certain amour qui est en moi triomphe.

Ornements *vyatireka* et *atiśayokti* visant à montrer l'exclusivité de l'amour du dévot.

95. Je considère le *kalpataru* Śiva, enclin à satisfaire les désirs, aux jeux merveilleux, au pied duquel on ne creuse pas de bassin, voué à la seule liane, son épouse.

Métaphore de Śiva et du *kalpataru*. Il y a aussi *vyatireka*, en ce que Śiva se distingue de l'arbre, car il n'a pas besoin de bassin, ni d'être arrosé.

96. Je salue un certain lever de Lune qui dissipe les ténèbres que sont les méchants, qui gonfle l'unique fleuve de la joie de Pārvatī, qui réjouit le dévot-cakora.

Vyatireka et *atiśayokti* appuyés sur des métaphores. Le lever de Lune gonfle toutes les eaux, mais Śiva accroît le seul fleuve de la joie de Pārvatī.

97. Je considère la Kāmadhenu-Śiva dont le lait unique est toute la révélation, habile dans le don, traite par des sages tels que Śuka, de corps toujours belle.

Métaphore et *vyatireka*. Śiva se distingue de la vache qui satisfait tous les désirs pour les objets de jouissance, en ce qu'il est le créateur des biens spirituels.

98. Je salue le cintāmaṇi-Śiva, toujours beau d'éclat, destructeur du Désir, toujours riche, éclatant, son épouse toujours sur la moitié de son corps, toujours tendre dans le cœur.

Métaphore et *vyatireka*. Les trois premières épithètes expriment ce qui fait la similarité des deux objets. La première est ambivalente. La deuxième est un *śleṣa :* le joyau *cintāmaṇi* détruit le désir en ce qu'il le satisfait, Śiva a anéanti le dieu amour. La troisième est aussi un *śleṣa : sadārdhadhṛtabhāma* se décompose pour le joyau en *sadā ardha* « qui a toujours la prospérité », *dhṛtā-bhā-mā* « qui contient l'éclat et la fortune »; pour Śiva il faut décomposer *sadā ardhe* (*śarīrārdhe*) *dhṛtā bhāmā*, « dont l'épouse est toujours portée dans la moitié (du corps) ». La troisième épithète distingue Śiva du joyau : le cœur du joyau est sa partie la plus dure, mais Śiva est de cœur tendre, compatissant.

99. Rends mon corps sans maladie, mon esprit sans peine, toujours fixé sur toi, Śiva, je n'élis pas d'autre désir.

Cette stance est la conclusion. Le dévot a gagné la sérénité de l'attente paisible. Il demande au dieu de le maintenir dans cet état heureux. Son bonheur est de

IMPRIMERIE NATIONALE.

disposer de ses fonctions physiques et psychiques dans la contemplation du dieu, comme il le contemplait dans ces dernières stances qui précèdent.

(« Fais longue étude des śāstra, pratique le yoga, je suis par là facile à obtenir », dis-tu. Mais comment celui qui entend « nāyamātmā » se livrera-t-il à l'étude?).

Un manuscrit omet la stance 98, donne à la place la stance 99 et ajoute cette stance-ci. Mais on s'attend mal à trouver cette stance comme conclusion. On l'attendrait plutôt dans les débuts de la composition ou avec la stance 8, à l'idée de laquelle elle se rattache. *Nāyamātmā* est une phrase célèbre des *upaniṣad* (*Kaṭha* 2, 23; *Muṇḍaka* 3, 2, 3) dont le sens est : « ce soi n'est pas accessible par les textes, ni par l'intelligence, ni par la science possédée : celui qu'il élit peut l'atteindre; ce soi élit son propre corps ».

100. Que, fleur aux cent pétales que sont mes stances, posée sur le lotus du pied de l'époux d'Āryā, cette centaine d'āryā apporte la joie aux gens de bien.

Dans le colophon d'un des manuscrits, est compris le vers suivant :

kalaṅkī śītāṃśuḥ kuṭilahṛdayā sāpi taṭinī
paśur nandī so'yaṃ kaṭhinahṛdayā śailatanayā /
niṣedhād anyeṣāṃ satatasamavete dayitayā
kṛtāṃ vā madbhaktiṃ bhava bhavati vijñāpayati kaḥ //

« La Lune a une tache, la Gaṅgā a le cœur courbe, Nandin est une bête, la fille de la montagne a le cœur dur, à toi qui, toujours uni à ton épouse, ne permets à aucun autre de t'approcher, qui te rapportera la dévotion que je te porte ».

NOTE ADDITIONNELLE :

M. V. Raghavan a bien voulu nous communiquer des variantes de ce texte, fournies par un manuscrit conservé dans l'Ānandāśrama Granthālaya et qui n'a pas été utilisé dans l'édition Gore. Nous tenons à indiquer ci-dessous la lecture donnée par ce manuscrit pour le vers 17, car elle est beaucoup plus heureuse :

tvaddhīnaṃ māṃ dīnaṃ dṛṣṭvā viṣayā nirāgasaṃ banddhum /
dhāvanty akīrtir eṣā nāthaḥ śakto'py udāsīnaḥ //

« Me voyant malheureux, abandonné par toi, les objets des sens, pour me lier, sur moi, innocent, courent. Le bruit honteux se lève qu'un maître capable d'agir reste indifférent. »